

"במו ידינו"...

יעל פלדמן

שנראה להלן, חישובה של תופעה זו ביצירת שמיר הצעיר עשוי לערער מעיקרו את עיתויו המקובל של המהפך בשיח הישראלי בהתייחסות אל העקדה כסמל הקורבן למען הגאולה הלאומית.

"דור יצחק"

ונתחיל מן המוכר: הצעירים היהודים שנמלטו לפלשתינה-א"י מאירופה לאחר מלחמת העולם הראשונה ראו עצמם כ"יצחקים" מבחירה. כמו אבות אבותיהם במדרש ובפיוט הם האמינו שהקורבן שלהם (בבחינת sacrifice) מקדם באופן אקטיבי את הגאולה הציונית החילונית. בשיח הישראלי העכשווי, לעומת זאת, מבטא הכינוי "דור יצחק" תחושה של העדר מטרה וחוסר תכלית, שהיא טיפוסית כביכול ל"ילדים הראשונים" התלתיים של המהפכה הציונית, הקורבנות הפסיביים (בבחינת victims) של האבות המייסדים.

דינמיקה אדיפלית מעוותת זו היא סימן ההיכר של הסיפורת של סופרי "דור המדינה" (רובם ככולם ממין זכר). אבל, למרבה האירוניה, את המונח "דור יצחק" טבעה דווקא אשה: למראית עין היתה זו חברת קיבוץ בשם "אבישג", שבחורף תשל"א פרסמה מאמר בשם "דור יצחק" בכתב העת הקיבוצי 'שדמות'. בדיעבד מסתבר שמאחורי חתימה מתריסה זו הסתתרה הסופרת הירושלמית שולמית הראבן.² בזכות קשריה המשפחתיים הקרובים עם התנועה הקיבוצית, יכלה אבישג/הראבן להתערב, ממקום מגוריה העירוני, בחשבון הנפש האינטימי, הגברי בעיקרו, שנערך בין חברי הקיבוצים לאחר מלחמת ששת הימים, ואשר הדיו נשמעו גם בקבצים שיח לוחמים וכין צעירים.

התערבות זו מעניינת לא רק בגלל השימוש הבלתי אופייני בשם העט. למעשה היא מהווה פרק ראשון עלום במסע ארוך, שבו תחזור הראבן ותתמודד חזיתית עם העקדה במאמריה, הרצאותיה, ובנובלה האחרונה שלה אחרי הילדות (1994). אך פרק מוקדם זה, שלא כונס על ידיה מעולם, שונה מאוד מן ההתעמתויות עם העקדה שבאו בעקבותיו. כפי שהראיתי בעבר, הראבן עברה דרך ארוכה מן האמונה במות האתי של סיפור העקדה שנעצרה טרם מומשה, ועד להכרה כי הפרק המקראי אינו ממצה את כל הסיפור, וכי "במחשבת ישראל [...] בתודעה העממית יצחק אכן נשחט".³ אבל לקבלה זו של מיתוס יצחק המוקרב תגיע הראבן רק בסוף שנות השמונים, אחרי עוד שתי מלחמות, וכנראה גם אחרי היכרות מחודשת עם מסתו החלוצית של שלום שפיגל, "מאגדות העקדה" (1950).⁴

כשני עשורים קודם לכן, במסווה "אבישג", היא עוד ניסתה לטהר את האווירה ואולי למחוק את נוכחות העקשנית של יצחק המוקרב בשיח הקיבוצי שלאחר 1967. היא התאמצה להפנות את הדיון לכיוון אחר ולרדת לשורשיה הסוציו-פסיכולוגיים של הודעות ספציפיות זו עם יצחק, בהשתיקה את דימוי הקורבן הממומש, שבלט כל כך בגיליונות הקודמים של 'שדמות'. היא שאלה "שאלה פשוטה" לכאורה (כדבריה): "למה דווקא יצחק?" תשובתה קישרה את הדגם המקראי ליחסים הבין-דוריים בקיבוץ. משיכת בני הקיבוץ ליצחק היתה מעוגנת, לדעתה, בתסכולים ובהתפתחות המעוכבת של הדור השני, שגודלו בחממה, מוגנים יתר על המידה על ידי הוריהם, הלא הם האלונים הענקיים, האבות המייסדים של הציונות, הקיבוץ והמדינה. כמו יצחק המקראי, היא טענה, חסרו "ילדי הצל" די ביטחון עצמי "עד כדי שיחפרו בארות חדשות; עד כדי הליכה בדרך לא סלולה".⁵

השימוש במטאפורה "ילדי הצל" בהקשר זה מדהים למדי, כי בויכרון הישראלי הכללי היא קשורה בחוויית השואה דווקא, מאז מחוזה של בן-ציון תומר (1963) על ילדי עליית הנוער ועל חבלי ההסתגלות שלהם במדינה הצעירה. אך מסתבר שבחברה הקיבוצית שימש ביטוי

שנתיים-שלוש האחרונות הלכו לעולמם שני סופרים שלכאורה קשה להעלות על הדעת כל דיאלוג ספרותי ביניהם - שולמית הראבן (1930-2003) ומשה שמיר (1921-2004). אולם עיון מחודש בשוליים המוצלים של כתיבתם עשוי לחשוף מכנה משותף, וזאת למרות מיקומם משני צדי המתרס הפוליטי (לפחות מאז 1967, אבל כנראה גם קודם לכן) - עיסוקם האובססיבי בדיאלקטיקה של ההזדהות עם דמות יצחק המקראי בתרבות הישראלית. בין השאר, חולקים הראבן ושמיר ניסיון מעניין לעקוף את יצחק העקוד ולמצוא מודל להזדהות בחלקים "אחרים" של סיפורו.

בניסיון זה הם הגיבו, כל אחד בדרכו, על תופעה שאיננו מרבים לתת עליה את הדעת: העובדה שלמרות הנאמנות ההיסטורית לשם "ישראל" מאז ימי חז"ל (ארץ-ישראל) ועד ימינו (מדינת ישראל), נשלט הדמיון הספרותי והפוליטי של התחייה היהודית הלאומית לא על ידי דמותו של הפטריארך אשר "שרה עם אלוהים ועם אנשים ויכול" (בראשית ל"ב), אלא על ידי דמותו הפחות הרואית של אביו יצחק. אותו אב, עקוד בילדותו ועיוור בזקנתו, חיקה כזכור את אביו שלו (בראשית כ"ו), וזכה לפיכך לתואר המפוקפק של ממשיך דרך תלותי ופסיבי. מה ראו אם כן המסורת היהודית, ועל אחת כמה וכמה הציונות המהפכנית וממשיכי דרכה בארץ, להזדהות עם דגם מקראי זה?

התשובה הצפויה היא, כמובן, העקדה. אך תשובה זו אינה מספקת ואינה מדויקת. מגוון ההזדהויות עם יצחק בשיח העברי המודרני הוא כה רב, שלעמים תהום פעורה ביניהן. פער זה מונע בעיקרו מכוח עמדות פוליטיות, אך הוא מושתת במידה רבה על עיקרון פסיכולוגי, על צמד ההפכים "אקטיביות" או "אגרסיביות" מול "פסיביות". ובניגוד לתפיסה המקובלת, דיאלקטיקה פסיכו-פוליטית זו אינה נסמכת על הטקסט המקראי בלבד, אלא על המסורת הבתר-מקראית (והנצרות בכללה!), שכן זו מציעה דיוקן פסיכולוגי עשיר יותר של יצחק ואביו ושל מקבילותיהם במקרא.¹

יתר על כן: בדיאלקטיקה זו חבויה גם אירוניה דורית שאנו מיטיבים בדרך כלל להדחיק: העובדה שהיצחקים של היום הם האברהמים של המחר וחוזר חלילה... כלומר, אנו נוטים לרוב לשכוח ש"עמדות דוריות" אלה ואחרות הן נזילות מעצם טבען, מעצם קיומן כמהויות תלויות גיל המשתנות בהכרח עם השינוי הטבעי במיקומו של כל אחד מן השחקנים בדרמה של המשפחה האנושית. מתח דיאלקטי מסוג זה חותר לעתים אפילו תחת קריאה חד-משמעית של יצירתו של סופר אחד בלבד. וכפי

פסיכיים ולא כסוכנים אקטיביים.

בדיעבד, נראה שניסיונה של הראבן להפיג את תחושת הפסיכיות הקורבנית של "ילדי הצל" חסרה פרספקטיבה כוללת, שרק מבט לאחור עשוי לאפשר. היא לא שאלה את עצמה, למשל, מה הביא ל"פיצוץ" הגדול של השימוש הבוטה והתכוף בדימוי יצחק המוקרב, לא רק בשיח הקיבוצי אלא גם על בימת התיאטרון והסאטירה הפוליטית ואף בפרוזה הצעירה של ראשית שנות השבעים. לא היה לה די מרחק לזהות תופעה תמוהה למדי: העובדה שהדיבור על קורבניות נעדר לחלוטין דווקא משיח לוחמים, האוסף הראשוני של תגובות בני הקיבוצים מיד אחרי מלחמת ששת הימים! אבל היום, במבט לאחור, אנחנו כבר יכולים לשאול: מה גרם למעבר החריף, תוך חודשים ספורים, מחוסר כל התייחסות ליצחק המוקרב בשיח לוחמים למבול של מאמרים בנושא זה בכתב העת 'שדמות'?

לפני שננסה לפתור את החידה, נגלה שאזכור אחד ויחיד של העקדה אכן מופיע בשיח לוחמים. אלא שלמרבה האירוניה לא בפיו של בן הדור השני, אלא דווקא בפיו של אב ללוחמים, יוסקה מקיבוץ נען, המביא דברים בשם אומרם, מפיה של אשה ואם שכולה (עמ' 184): חנה ריבלין אמרה לי, אחרי שהבן שלה נהרג: "בעצם מה אני רוצה? מה אני קובלת?

מה אני בוכה? סוף סוף במה חינכנו את נמרוד? למה חינכנו אותו? - יצחק שדה והגנה וחנה סנש. סוף סוף אנחנו חינכנו את בננו לעלות על העקדה. איזה הורים אנחנו? הן אנחנו הורים שחינכנו את בנינו לעלות על העקדה".

ההאשמה העצמית של האם הולמת להפליא את רוח בני דורה. מהדהדים בה דבריהם של האבות במחזהו הידוע של גאל מוסינזון *כערבות הנגב* (1948). זה היה כזכור "דור אברהם" (כשם גיבור מחזהו של מוסינזון), לא "דור יצחק". עבור דור זה העקדה סימלה את תחושת האשם של האבות - לא את תחושת הקורבניות של בנים המפנים אצבע מאשימה כלפי אבותיהם.

אולם גם בדור זה היה יוצא דופן ידוע, הלא הוא ס. יזהר. עם זאת, ספק בעיני אם ההתרסה שלו כנגד אברהם העוקד, חריפה ככל שהיתה - "אני שונא את אברהם אבינו ההולך לעקוד את יצחק" - היתה זוכה להדים ובני-הידים רבים כל כך אילולא התערבותו של אברהם שפירא, מייסדם ועורכם של 'שדמות' ושל שיח לוחמים כאחד. שפירא גאל את הקטרוג של יזהר מבין מאות עמודי ימי צקלג (1958), ונתן לו חיים חדשים בחוברת 'שדמות' הראשונה שיצאה לאחר מלחמת ששת הימים.⁹ פרסום המונולוג הפנימי הבוטה של עמיחי, גיבור המייצג במידה הרבה ביותר את עולמו הרוחני של יוצרו, כמעט בד בבד עם שיח לוחמים, שבו לא כיכבה העקדה,¹⁰ לא היה מקרי. שעתוק זה היה



רמברנדט ואן ריין, "עקדת יצחק"

דומה לתיאור בעייתם של בני "הדור השני" בקיבוץ. כך, למשל, אומר עלי (הסופר א. עלי [עלי אלון]) בשיחה "בינינו לבינם" בקיבוץ עין שמר: "מכל בעיות הקיבוץ אני רוצה לדבר על הבעיה 'הבנאלית' כל כך - הדור השני. מה בדיוק כואב לנו? ... איזו מצוקה מטרידה אותנו?" תשובתו מזכירה את הדיאגנוזה של "אבישג": "...התזה של המייסדים היתה כל כך חזקה ואנו, צמחי הצל [הדגשה שלי - י.פ.] "וילדי תנובה" הרוחניים, ספק אם נוכל להעמיד את האמת שלנו באותה עוצמה".

והתוצאה הפסיכולוגית? גם היא נשמעת מוכרת: "אחד מקווי האופי הבולטים של הדור השני הוא ההתבגרות הרוחנית המאוחרת מאוד".⁶

הראבן הכירה כנראה מקרוב את הלוח הרוחות של הדור השני בקיבוץ ואת הדימוי בו בחרו לבטא את רגש הנחיתות שלהם כלפי אבותיהם. אלא שהיא לא הסתפקה בדימוי "בוטני" וארצי זה (תרתי משמע) והלבישה עליו רובד מטאפורי נוסף, ספרותי-מקראי. לרובד זה אין כל זכר בשיחה שציטטנו לעיל, אבל היה לו שימוש בוטה למדי ברומן הבכורה של יריב בן-אהרון, *הקרב* (1966). ייתכן מאוד שהמיתוזה המסוכנת של התסכול הבין-דורי בקיבוץ, בעזרת המטאפורה של עקדה ממומשת, זו שכוננה את אובדניותו של גיבור הקרב (אשר נרמזה כבר בסיפורו של עמוס עוז, "דרך הרוח" [1963]) היא שהדליקה אצל הראבן גורה אדומה. היא כנראה הרגישה בקו המחבר שבין

סנוניות מבשרות אלה, מלפני המלחמה,⁷ לבין התוצרים המובהקים שלאחריה: מחד, תחושות התסכול מן ההתבגרות המעוכבת בשיחות בין צעירים, ומאידך, ההודות הספציפית עם יצחק המוקרב שהשתלטה באותן שנים על 'שדמות'.

אלא שהראבן סירבה לקבל את ההנחה שתרחיש "מקראי" זה היה בלתי נמנע. "אין כל הכרח שאברהם יגדל יצחק", היא אומרת, "אברהם יכול לגדל עוד אברהם, אם הוא מכוון לכו לכו. אבל הדבר לא קרה" (עמ' 42). ומדוע? המסר הלא מודע ששידרו האבות המייסדים לדור הבא הלך בערך כך, אומרת "אבישג":

יצחק, יצחק, היה-נא יפה וחזק וחברותי ואחראי וישר ונפלא, אך אל תהיה כמוני, שהפכנו עולמות ושברנו מסגרות; עשה כל אשר יעלה בדעתך בין כותלי העולם היפה הזה שאנחנו יוצרים לך, אך למען השם, אל תעשה את מה שעשינו אנחנו. אל תשבור את המסגרת ואל תעזוב אותנו לעולם (עמ' 49). [ההדגשה שלי]

תחושת האשם כלפי יהדות אירופה והעבר הקרוב המבצבצת מדבריה, מדברת בפני עצמה. אך לענייננו חשובות המסקנות שהיא מסיקה לגבי ההווה: כתוצאה מן ההגנה עד חנק חסרו לבני "דור יצחק" הכלים להתמודדות עם מצבי חירום ומשבר. אין פלא ששיאושם "חסר הפרופורציות" לאחר 1967 (לדבריה) החריף את תפיסתם העצמית כקורבנות (בבחירת victim ולא רק sacrifice), כלומר, כמושאים

לעניות דעתי התערבות מְכַנֶּנֶת ומְכַנֶּנֶת, אקט מכונן של העורך, תלמיד מובהק של מרטין בובר והוגו ברגמן, שמכל בני דור תש"ח יזהר הוא הקרוב ביותר ללבו.¹¹ יתר על כן, אופן הדפסת המונולוג - על דף ששוליו רחבים, מעין דף תלמוד בראשית התהוותו - ממש הזמין תגובה ופרשנות.

ואכן התגובות לא איחרו לבוא. האתגר שהציב שפירא לבני טיפוחיו קלע למטרה. כשרפה בשדה קוצים פשט השיח העקדתי על גילוייו השונים בגיליונות הבאים של 'שדמות'. הוא הגיע לשיאו בסתיו תש"ל, בשיחה רבת משתתפים, אשר כותרתה מעידה על מגמתה: "עקדת יצחק ובן זמננו". בשיחה זו בלט קולו של עלי אלון (א. עלי), שהרחיק לכת מעבר למחאה של יזהר כשדרש לשקול את חיינו "מנקודת ראותו של יצחק המת", כלומר לקבל את העובדה הקיומית הקשה ש"מנקודת ראותו של יצחק אין כל משמעות במותו" (עמ' 19).

נראה לי כי הסלמה זו בתחושת הקורבניות של בני הדור הצעיר היא שהביאה את הראבן להתערב בדיון. אלא שניסיונה לעצור את הסחף נכשל. הרציונליזציה הפסיכולוגית שלה לא הצליחה לדכא את הממדים הפוליטיים של ההזדהות עם יצחק. במהרה ניתרגמה הפסיביות של יצחק למדיניות שלום אצל השמאל (ובסופו של דבר גם לפמיניזציה

של הקריאה לפציפוזם, כפי שהראיתי בעבר), בעוד שבימין נמשך החיפוש אחר אישור לדימויי ההקרבה העצמית של יצחק ברוח המדרש והפיוט, תוך התעקשות על הממד האקטיבי-מרטירולוגי (ויש אומרים קריסטולוגי) שלו כמשתתף מרצון ומבחירה בגאולה הלאומית.

אפשר לומר אם כן, שעם כל ההבדלים ביניהם, "דור יצחק", כמו דור החלוצים בראשית המאה, ייחס את הקרבת הקורבן ליצחק ולא לאברהם. במובן זה נראה שהשיח הציוני המשיך תהליך תרבותי קדום, שאלפיים שנה קודם לכן העביר לאטו הן את חובת ההקרבה והן את הזכות עבורה מאברהם המקראי ליצחק הבתר-מקראי. אך נותר, כמובן, הבדל מכריע: הדור המאוחר, או לפחות חלק ניכר ממנו, מרד, לפעמים באגרסיביות (ראו הרומן השני של י. בן-אהרון, פלג), בשיתוף הפעולה הבין-דורי המובלע ברוב השכתובים המסורתיים היהודיים של סיפור העקדה, ולעתים קרובות הפנה אצבע מאשימה לעבר אברהם, האב האגרסיבי.

שניים אוחזים ביצחק

אבל כיצד הגיבו ה"אברהמים", בני "דור בארץ", דור תש"ח? הם לא אהבו כמובן את הביקורות הקטלניות שספגו בתפקידם כאבות; ותגובותיהם נעו מהכחשה נחרצת מכל וכל של רלוונטיות הדימוי המקראי ועד לסירוב לוותר על תואר הבן שלהם עצמם. "דור יצחק? ועק בזעזוע חיים גורי: 'מי הם האברהמים?' הן אלה הם היצחקים' של 1948."¹² גורי היה, כידוע, מי שהנציח, רק כעשור שנים קודם לכן, את דימוי יצחק העקוד כ"ירושת" ההיסטוריה היהודית. השורה הידועה שלו - "הם נולדים ומאכלת בלבם" - עוררה ועדיין מעוררת מחלוקת. ואף כי ניתן להרהר אחרי הדחף הלא מודע החבוי מאחורי דימוי מוזעזע זה, חזר

המשורר וטען שכוונתו המודעת לא היתה לגנות את "אברהם". על דברים אלה חזר גם בשיחה ב'שדמות': "הן לעתים", הסביר גורי, "אמר האב 'בני, מי יתן מותי תחתך' - ולא מת במקום בנו, אלא מת לידו, או לפניו" (שם, עמ' 31).

בעיני גורי, אם כן, העקדה כסמל למאבק אדיפלי בין-דורי אינה פרדיגמה רלוונטית למלחמות ישראל. הצטרף אליו באותה שיחה גם נתן שחם:

לפני 20-25 שנה ומעלה, כאשר הלכנו לפלמ"ח, איש לא דיבר על עקדה. [...] [...] לא שאלנו את הורינו ולכן לא השלכנו בפניהם את מושג העקדה, כי הם לא דרשו מאיתנו להילחם, ולא דרשו מאיתנו להקריב את נפשנו. אנחנו ראינו צורך בזה (שם, עמ' 23).

מיותר לציין שלעדות מאוחרת והגנתית זו אין תימוכין של ממש בתוצרים הספרותיים של שנות הארבעים. יצחק בהחלט מילא תפקיד מרכזי בחוויה של דור תש"ח. אך בדמיונו של אותו דור היה יצחק, כלומר הם עצמם, גורם אקטיבי, שהתנדב למשימה, ולא ממלא פסיבי אחר ציפיותיהם של הוריו; ורק לעתים נדירות עלה בדעתו של אותו יצחק להאשים מישהו אחר בהקרבה העצמית שלו.



לפנינו אם כן שני דימויים שונים של יצחק ושתי הוזהויות שונות עמו: באחת הוא קורבן אקטיבי (sacrifice) ובשנייה הוא קורבן פסיבי (victim). הבעיה היא שבעברית יש רק מילה אחת לבטא שני מובנים שונים אלה, שבאנגלית ובשפות אחרות מסומנים על ידי שתי מילים שונות. דו-המשמעות הסמנטית של המילה "קורבן" היא שאחראית, לדעתי, לגלישה הפסיכו-פוליטית והאתית הדקה ביניהם,¹³ זו שגרמה לתגובתם הנזעקת של היצחקים של 1948, אותם הפכו בוגרי 1967 הצעירים לאברהמים שתלטנים, אגרסיביים ותובעניים.

"דור היצחקים" או "במו ידינו רצחנו..." עם מלחמת יום כיפור החריפה המתקפה נגד אברהם, והדברים ידועים. היא הגיעה לשיאים חדשים אחרי מלחמת לבנון וספיחיה. לפיכך יש מן העניין בתגובתו המאוחרת של משה שמיר, הסופר אשר יותר מכל בני דורו התייחס לעקדה כאל "סמל התקופה". בגלל המעבר הפוליטי המפורסם שלו לימין הקיצוני, יש עניין רב בטיפול המחודש שלו ביצחק ב-1992. כשני עשורים לאחר שהראבן הגיירה את צאצאי דור הפלמ"ח כבני "דור יצחק", יצא שמיר עם גרטיב נגדי. הוא חזר וניכס לדורו-הוא את הכינוי שטבעה הראבן, ובמהלך אופייני הטח אותו בלשון רבים, כמצופה מבן דור "גוף ראשון רבים" ("אנו, אנו הפלמ"ח").

במהרה ניתרגמה הפסיביות של יצחק למדיניות שלום אצל השמאל, בעוד שבימין נמשך החיפוש אחר אישור לדימויי ההקרבה העצמית של יצחק ברוח המדרש והפיוט, תוך התעקשות על הממד האקטיבי-מרטירולוגי

"אני קורא לדור מלחמת העצמאות 'דור היצחקים'", כתב שמיר במבוא שלו למהדורת היובל של ילקוט הרעים: "זה היה כמובן 'דור העקדה'".¹⁴ וכאן הוא חוזר בדיוק על אותם היסודות היצחקיים הבסיסיים שנמנו קודם לכן כסממני בני "הדור השני", דור שנות השישים-שבעים (!!!): פסיביות, קבלת דין, אי מרדנות. אלא ששמיר אינו חש בכלל שהמכלול הפסיכולוגי הזה דורש רציונליזציה או אפולוגטיקה: אמנם "יש כאן יסוד של פסיביות, אולי אפילו חוסר ערות אינטלקטואלית", אך תכונות אלה אוזנו, לטענתו, על ידי "יסוד של רגש אחריות, של חוש היסטורי עמוק..." ומי הוא המודל של יסוד זה? כמובן, יצחק המקראי... אבל -

החוקרים.¹⁹ הסיפור הקצרצר "פתיחה לסיפור" ראה אור ב-1953,²⁰ כלומר בשעה ששמיר כבר היה סמל תרבות מוכר כמחברן של שתי האנדרטאות לגיבורי 1948, הוא הלך בשדות ובמו ידיו. עד עתה לא הצלחתי לגלות איך התקבל הסיפור בשנות החמישים, אבל כשנתקלתי בו לאחרונה, לא האמנתי למראה עיני. שום דבר בו לא היה מוכר: לא הסגנון, לא הטון ולא הקול המספר, ויותר מכל - לא הפרספקטיבה הדורית. הסופר בן השלושים ושתיים ויותר כאן על נקודת המבט של קבוצת הגיל שלו, שאפיינה את יצירותיו המוקדמות, ונטש את מסכת המספר הכל-יודע והצופה מבחוץ ששימשה אותו עד אז. סיפור זה הוא מוגולוג של אב שכול, סופר ידוע בעצמו, המתקשה להתמודד עם נפילת בנו הבכור במלחמה. הוא חש תחושת אשם עמוקה, המתבטאת בהזדקקותו המתריסה במודע למטאפורה נוצרית דווקא:

בהופיעו בבית, אחת לכמה חודשים [...] [...] נתקפתי לא פעם בהרגשה שאיני יודע לה אח ודוגמה אלא בנצרות. כן, בנצרות. את חטאי הוא נשא! כביכול, למעני נצלב - לכפר את חטאי, למלא את מכסת הקורבן אשר שמטתי עצמי מלתיתה (עמ' 304). [ההדגשה שלי]



מהר מאוד מתחלפת האלוזיה הנוצרית ב"מודל המקראי" שלה: "אינני סבור שמשוה עלול עוד לעניין אותי או לעורר בי תחושה כלשהי - חוץ למעגל העקדה; הבאתי יצור רך לעולם על מנת לרוצחו, בין אם בידי בן אדם שליח" (עמ' 305). [ההדגשה שלי]

לא עובר זמן רב ואבלו מיתרגם לעיונות המכוונת כלפי כל גורם של ארגון חברתי התובע הקרבה: "אני אויבה של כל הסדרות, כל מפלגה, כל מדינה, כל התאגדות". והמסקנה?

שום דבר בעולם אינו חשוב יותר מכך שאבות ימותו לפני בניהם [...] לא הבנים צריכים להגשים את המחר אלא האבות, וכל הדוחה את העולם שכולו טוב לימות העתיד - הריהו רוצח, או סוכנם של רוצחים (שם). [ההדגשה שלי]

ניתן עוד להמשיך ולצטט, אך די במובאות אלה כדי להדהים ולעורר מחשבה, במיוחד לאור הקונצנזוס הספרותי והפוליטי ביחס לשמיר. בדיעבד נראה שסיפור זה הקדים לא רק את היצחקים של '67 ו-'73, שאת מחאותיהם ותסכוליהם ניסתה האפולוגיה של אבישג/הראבן להסביר ולפגג, אלא גם את אביהם הרוחני, גיבורו של ס. יזהר, אשר כעבור שנים אחדות יצהיר על "שנאתו" לאברהם אבינו ההולך לעקוד את יצחק.

מצד שני, הטון המסוגנן והמליצי של הנרטיב משאיר רושם של אי-אונטניות, חיקוי, אפילו פרודיה. אבל חיקוי של מי? של מי המסכה שניסה כאן המחבר לעטות? האם ייתכן שהסופר הצעיר ניסה לתת כאן ביטוי לייאושו של אביו השכול שלו עצמו, ליובה שמיר, שאת כתביו יפרסם כמה עשורים מאוחר יותר בספר לא רחוקים מן העץ? יתר-על-כן, האם יכול היה לנחש כבר אז את מילותיו של אביו, שהנציח את רגשותיו המיוסרים ב"מכתב" שכתב בסתר לבנו אליהו בשנה הראשונה אחרי נפילתו ב-22 לינואר 1948?²¹

כאילו רצחנו אותך כמו ידיו. הבאנו אותך לעולם בו אבות מקריבים את בניהם למען החיים של עצמם. סכנה נשקפה לנו לכולנו. על כן שלחנו אותך, את בנו הצעיר והחזק, להגן עלינו. [...]

כמו אצל "אבישג" - לא דווקא יצחק העקוד! גם שמיר בוחר לעקוף את העקדה ובונה את "יצחק" הדורי שלו על ייחוד לא צפוי של המודל: נאמנותו המוחלטת לארצו היחידה ו...לאשתו האחת (!!).¹⁵

עם זאת, שמיר אינו מסתפק בנרטיב המקראי כשלעצמו. הניתוח הרטרופקטיבי שלו מחזיר אותו לילדותו בתל אביב המנדטורית של שנות השלושים, וממנה הוא דולה וזכרון טקסטואלי בתר-מקראי מדהים. למרות החינוך החילוני המובהק שקיבל, ובניגוד לציפיותינו מ"צבר" טיפוסי בן דורו,¹⁶ ההזדהות שלו עם יצחק מעוגנת, על פי עדותו שלו, לא רק במקרא אלא גם במסורת היהודית הדתית. במפתיע, הוא מעלה באוב שני ספרים עבריים מאיטליה של סוף המאה השבע עשרה: שניהם מכונים פחד יצחק, האחד נכתב בידי רבי יצחק קנטריני, והשני בידי תלמידו, רבי יצחק למפרונטי.

אין לי מושג אם שמיר באמת עיין בשני ספרים אלה. מה שחשוב הוא, שחצי מאה ויותר לאחר מעשה, הוא בחר לא רק להיזכר בפרטי פרטי של השיעור בתנ"ך בכיתה ח' (!), אלא אף לקרוא את מסת המבוא שלו על שמם. וכל כך למה?

האחד - פחד יצחק של הרב יצחק קנטריני מפאדובה (1644-1723) מתאר בלהט-רגש את זוועות הפוגרום ביהודי פאדובה (1684), והוא כולו בחזקת פחדו של יצחק מפני להט הסכין המונפת עליו. השני - פחד יצחק של יצחק חזקיה בן שמואל למפרונטי (1679-1756) הוא ספר אוצר ההלכה לפי סדר א"ב, והוא כולו בחזקת יראת השם והדבקות במצוותיו, לאמור: פחד יצחק כאלוהי יצחק (עמ' 19).

ניתן כמובן לבקר קשות את הפרשנות ה"שואתית" של שמיר לפחד יצחק הראשון, את הזיהוי בין האב/האלוהי במקרא לבין האויב, מבצע הפוגרום במאה השבע עשרה או העשרים (!). אולם שמיר אינו מודע לכך. בעיניו "שני פירושים לו לביטוי הזה, האחד ביטוי של זכות, והאחר ביטוי של חובה" (שם). במיטב המסורת היהודית, הוא "מבין" כי בעת צרה ופחד (מן הגוי) רשאי עמו לבקש על נפשו בזכות קבלת הדין ("ה'פסיבית") של יצחק המקראי, ואילו בעת רגיעה חובה עליו לשלם עבור הצלת חייו של אותו יצחק (ושל כל היצחקים שאחריו) באופן "אקטיבי" - מכוח מצוות ויראת השם.¹⁷

יתרה מזאת, במתח הדיאלקטי בין זכות לחובה ראה שמיר גם את ה"צופן הגנטי" (!) של "דור היצחקים". נראה שבשלב מאוחר זה של הקריירה שלו, ניסה שמיר לחזור בו מצמצום האופקים הילידי שעליו היתה גאוותו ולהפגין הזדהות לא רק עם הפסיביות של יצחק העקוד, או עם האקטיביות של יצחק המקריב עצמו מרצון במדרש המאוחר, אלא עם מכלול דמויות האימגו של יצחק, הטבועות במסורת הפרשנית היהודית.

סינתזה מאוחרת זו יכולה היתה להיות נקודת מנוח טובה למטוטלת הדיאלקטית שלנו. אלא שיש לשפוט אותה על רקע קריירה ארוכה, שבמהלכה ניסה שמיר לחבוש מסכות שונות בהמחזתה של סצנת ההקרבה והעקדה. מסכות אלה ידועות ומוכרות וזכו לשורה של מחקרים ידועים לא פחות, שתקצר כאן היריעה מלפרטם. נציין רק שלמרות מגוון המסכות ופרשנויותיהן, רווחת בציבור התפיסה הרואה בשמיר מי ששימש פה, מתוך הזדהות גמורה, ל"יצחקים" של דורו, וזאת עוד לפני שכיניו זה נעשה מטבע עובר לסוחר.¹⁸

בדברים שלהלן אני מבקשת לערער על תקפותה הכוללת של גישה מקובלת זו, על ידי חשיפת המסכה המפתיעה שלבש הסופר בסיפור שכוח, אשר ככל הידוע לי כמעט שלא זכה עד עתה לתשומת לב

במו ידינו רצחנו אותך, בני (עמ' 284). [ההדגשה שלי]

או אולי ההיפך הוא הנכון: אולי למרות הצהרתו שמכתבו של אביו נתגלה רק אחרי מותו (שם, 250 עמ'), למעשה ידע עליו שמיר בזמן אמת או לפחות כמעט בזמן אמת? האם ייתכן שהוא "התכתב" עם מכתב זה לא רק בסיפור "פתיחה לסיפור" אלא כבר ב-1951, כשהכתיר את "פרקי אליק" בכותרת "במו ידיו"? האם ייתכן שכותרת זו לא היתה אלא קצהו הגלוי של מאבק נפשי סמוי שנאבק הסופר עם עמדה "אברהמית" שונה מן הנורמה ההגמונית הלאומית? האמנם ניסה שמיר לגאול את ה"במו ידינו" הקטלני של אביו השכול והמתייסר ולהפוך אותו ל"במו ידיו" העמלני והמצווה חיים של "דור היצחקים"? האם ניסה להקל על תחושת האשם של אביו על ידי היפוך הפסיכיות כביכול של הקורבן לגבורתם האקטיבית של המקריבים את עצמם מדעת? ולחילופין - האם היה "פתיחה לסיפור" בבחינת התנצלות בפני אביו על הגאולה ה"ציונית" המתקנת שהציע בכמו ידיו וניסיון לשוב ולתת פתחון פה לאבל והכאב האוטנטיים של השכול, למחיר הכבד שתבעה ותובעת הגאולה הלאומית?

גרעינו של מאמר זה בהרצאות שנתנו בשנה החולפת במספר כנסים ומרכזים ללימודי היהדות באמריקה. תודותי למארחי ולעמיתי על היוזמה ועל שיתוף פעולה פורה. המאמר מהווה חלק מספר בכתובים, From Jesus to Oedipus: Rewriting 'Isaac' in Tel-Aviv.

הערות

1. ראו מאמרי 'יצחק או אדיפוס?', 'אלפיים' 22 (תשס"א); 'האמנם נקראה בת-יפתח 'שאילה'', תרבות וספרות, 'הארץ', 12 ביוני 2005; וכן "את קין, את בנך אשר אהבת: הבשורה על פי יפתח", 'עיתון 77' (יוני 2006).
2. תודותי לחיים גורי, שסיפר לי על ייחוסה של מסה זו להראבן, ולאברהם שפירא, שלומית אביאסף ואלוף הראבן שעוררו באישור הזיהוי. תודה גם להילל וייס על שחלק עמי את מחקריו על משה שמיר ולחנה קציר שחלקה עמי את זיכרונותיה על ידי נעוריה בקיבוץ משמר העמק, משה שמיר. ולכולם תודה על רב-שיח הולך ונמשך, למרות ניגודי ההשקפות ונקודות המוצא השונות. מאליו מובן שהמסקנות המובאות כאן הם על אחריותי בלבד.
3. שולמית הראבן, "מה נעשה במיתוס?", 'עיוורים בעזה' (1991), עמ' 168.
4. אל שפיגל היא הגיעה, כפי שהראיתי בעבר, דרך מסתו של שלמה גיורא שוהם, 'עקדת יצחק' (1975).
5. אבישג, 'דור יצחק', 'שדמות' מ' (חורף תשל"א): 42-49, עמ' 46.
6. מ. צור, י. בן אהרון, א. גרוסמן (עורכים), 'בין צעירים: שיחות בעזותא כתנועה הקיבוצית' (1969), עמ' 181, 183.
7. לקבוצה זו שייך גם סיפורו של עוז 'איש פרא' ('קשת', 1966), שהעביר את לבטי "הדור השני" לסיפור המקראי עצמו, אבל תוך כדי כך גם התקוף חזיתית את שני סיפורי הקורבן המקראיים הקלאסיים. ראו מאמרי שבדפוס "בת יפתח בדורה כיצחק בדורו?" 'מחקרי ירושלים' כ"ב (2006).
8. אברהם שפירא (עורך), 'שיח לוחמים, פרקי הקשבה והתבוננות' (מערכת האיחוד, 1967).
9. 'שדמות' כ"ז (סתו תשכ"ז): עמ' 43. המונולוג מופיע במקורו בעמ' 804 של ימי צקלג.
10. אני מתייחסת כאן רק לספר כפי שפורסם ולא לשיחות המצונזרות, בעיקר (אבל לא רק) של בני ישיבת-מרכז הרב, שעליהן נכתב רבות בשנים האחרונות.
11. ראו מאמרו "דור בארץ" ומורשת התרבות היהודית, בתוך מרכזי בר-און (עורך), 'אתגר היריבונית - יצירה והגות בעשור הראשון למדינה' (תשנ"ט), עמ' 167-198.
12. בשיחה מורחבת נוספת, 'האמנם עקדה?' שהתקיימה בקיבוץ גשר ופורסמה ב'שדמות' מ"ו (קיץ תשל"ב): 14-33.
13. על ההשתמעויות המגדריות של גלישה לקסיקלית-סמנטית זו ראו מאמרי 'יצחק או אדיפוס?'
14. משה שמיר, 'פחד יצחק', בתוך שלמה טנאי, משה שמיר (עורכים), ספר 'ילקוט הרעים' (1992), עמ' 413.
15. הזיהוי הפטריארכלי/לאומי/ציוני המוכר בין האשה לבין הארץ/האדמה/אמא מולדת

- ראוי לדיין מגדרי בפני עצמו שאין זה מקומו. תרומתו הפיקנטית של שמיר היא תוספת הגוון של מקומיות ילדית על-ידי ייחוס הזיהוי דווקא ליצחק אבינו, שאכן - כפי שהבחיו כבר המדרש - היה היחיד שלא גלה מארצו ואף לא לקח לו (או לא ניתנה לו) אשה שנייה. בנושא זה ראו מאמרי שבדפוס "למה אהבה רבקה את יעקב?" 'קשת החדשה' (2006).
16. ראו, למשל, הקטרוג של אברהם שפירא, במסתו על המורשת התרבותית של 'דור בארץ' (הערה 11 לעיל), על צמצום האופקים הילידי של הדור, על העדר השורשים האופייני להם, בין השאר בתרבות היהודית, ועל משה שמיר (וחיים גורי) כנציגים טיפוסיים של התופעה.
 17. שם אלוהי יצחק הוא כמובן "פחד יצחק", כמרומו בדברי יעקב ללבן בבראשית ל"א: 53, 42.
 18. תפיסה פופולרית זו קיבלה לאחרונה חיזוק בפרסומיו של הילל וייס, המחכים עדיין להמשכם: "עקדת יצחק", 'מאזניים' (ינואר 1998) ו"האיל בסך", 'נתיב' (יולי-ספטמבר 1998).
 19. להוציא התייחסות קצרה וקולעת של דן מירון בארבע פנים כספרות העברית (1963), אותה גיליתי רק לאחר שסיימתי את מאמרי.
 20. משה שמיר, 'פתיחה לסיפור', 'משא' (7.9.53): 3, 20. כונס כלשונו בספר ואפילו לראות כוכבים (1995): 301-306.
 21. משה שמיר (ליקט, ערך והביא לדפוס), 'לא רחוק מן העץ' (1983), עמ' 278-288.

אלברט בן-יצחק יעקב

ארץ העברית

לְתַרְי! לֹא פְחוּת - לֹא יוֹתֵר.
 כֵּן, אֲנַחְנוּ פְּשׁוּט נִוְתָר...
 שׁוֹב תִּפְרַח הַשְּׂקָדִיָּה, אָנוּ לֹא תִקְוְעִים בְּקֶשֶׁר
 בְּלִי כֹנֶנָה, בְּלִי שְׁפָה מְשִׁתֶּפֶת. זֶה בְּסֵדֶר...
 בְּאַרְץ הָעֵבְרִית יֵשׁ צֶדֶק פּוֹאֲטִי. הַצֶּדֶק
 הַזֶּה עֵבֶר אֲתָנוּ לְשֵׁלֵב הַבָּא בְּתַגּוּבָה
 לְחֶשֶׁק מְטָרֵף לְשִׁיר... לְכָל אֶחָד יֵשׁ בְּרָרָה
 וּנְקֻדַּת אֲמֵץ מְשֻׁלוֹ. יֵשׁ לָנוּ חֶשֶׁק,
 יֵשׁ אֲרֶץ שְׂמֵדֶבֶרֶת עֵבְרִית. יֵשׁ לָהּ שִׁירִים.
 מְלֵא נְקֻדּוֹת בְּשֵׁדָה הַקָּרֵב מְסֻבֵּי לְעֵץ -
 סְבִיב עוֹלָם פְּנִימִי וְעֵשִׂיר. סְבִיב הָאֲרֶץ,
 סְבִיב שְׁאֵלוֹת טְרַחְנֵיּוֹת וְסִפּוֹר הַפְּרָבְרִים...
 יֵשׁ מְבַחֵר שִׁירִים עַל נֹסְטַלְגִיָּה,
 שְׁאָנוּ לֹא אוֹהֲבִים... יֵשׁ תַּגּוּבָה
 שְׂבִנְגִיעָה עוֹשֶׂה צְמֵרֵמֶרֶת. תִּפְסֶסָה טְפוּסִית
 אוֹמְרַת: "יֵשְׁנָם דְּבָרִים, שֶׁהֵם יוֹתֵר מְנַשְׂמָה."
 וְטוֹעֵנַת: "יֵשׁ דְּבָרִים שֶׁהֵם יוֹתֵר מְפָרְנָסָה."
 שׁוֹב פּוֹרְחַת הַשְּׂקָדִיָּה. הַכֹּנֶנָה הָרֵאשׁוֹנִית
 הִיְתָה לְהַגִּיד עוֹד מְשֻׁהוּ עַל מְלָה וְאֶקְלִים.
 וְאַחַר כֵּן לְשִׁתֵּל, לְשִׁתֵּל אֶת הָעֵצִים הַשְּׂקִטִּים.
 הַנּוֹכְחוֹת מְאֹד חֲזָקָה.
 גַּם לְעֵצִים יֵשׁ מְדִינָה.